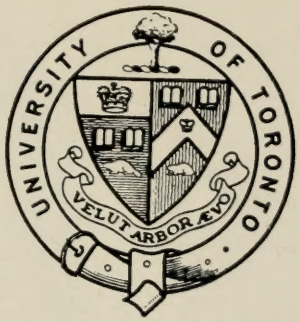
31761 07132692 0

Marmorstein, Arthur
Talmud und Neues Testament

BM
504
K52M4



PURCHASED FOR THE

University of Toronto Library

FROM THE

Shoshana and Milton Shier Fund

FOR THE SUPPORT OF

Jewish Studies

Talmud und Neues Testament

von

Dr. Arthur Marmorstein

Rabbiner der isr. Kultusgemeinde
in Jamnitz (Mähren).

33.

1908.

Selbstverlag des Verfassers.

Adresse: Dr. A. Marmorstein, Bezirksrabbiner in Vinkovci (Slavonien).

Talmud und Neues Testament

von

Dr. Arthur Marmorstein

Rabbiner der isr. Kultusgemeinde
in Jamnitz (Mähren).

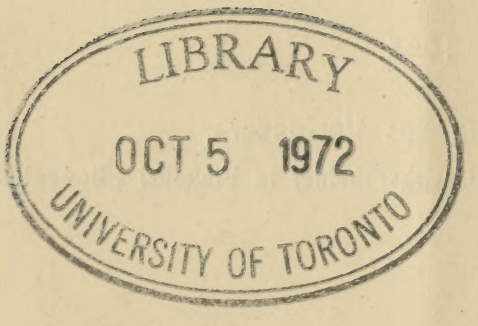
1908.

Selbstverlag des Verfassers.

Adresse: Dr. A. Marmorstein, Bezirksrabbiner in Vinkovci (Slavonien).

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pozsony.

BM
504
K52 MH



Vorwort.

Die Angriffe auf den Talmud sind so zahlreich, daß M. Steinschneider mit Recht eine Monographie die bibliographisch und sachlich die Werke, die solche Angriffe enthalten oder widerlegen aufzählt, und den Inhalt dieser Schriften genau behandelt (H. B. XXI, 39) verlangte. Diese mittelalterlichen Anfeindungen haben aufgehört, aber die Verkennung des Talmuds dauert fort und jeder der unparteiisch auch im Talmud und bei den Rabbinen irgend etwas schön und lobenswert findet, macht auf die heutigen Beurteiler den Eindruck — wie W. Nowack einst gelegentlich der Besprechung von Wünsches Skizze »der Talmud« geschrieben hat (Jen. Literaturzeit. 1879. Nr. 27 s. 369) — als hätte er unter der Censur eines jüdischen Traktatvereins geschrieben.

Der Zweck unserer Schrift ist ein gleichnamiges Werk von Prof. Dr. Eduard König (III. Serie, 8. Heft der biblischen Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. Herausgegeben von Dr. Friedrich Kropatschek, Professor in Breslau. 1907. Verlag von Edwin Runge, in

Gr.-Lichterfelde, Berlin) ausführlicher zu besprechen und beurteilen. Die betreffende Schrift enthält soviel Meinungen, die geeignet sind den Talmud in ein ganz schiefes Licht zu stellen, daß wir uns verpflichtet sahen — uns stützend auf das Wort Hillels: במקום שאין אנשים השתדל להיות איש (b. Ber. 63 a, vgl. Abot II, 5) wo es keinen andern gibt, bestrebe dich ein Mann zu sein, Königs Schrift zu beleuchten.

Jamnitz (Mähren), den 20. August 1908.

A. M.

1.

Wenn man diese Namen »Talmud und Neues Testament« neben einander sieht und an die Schicksale oder an die Beurteilung des Einflusses und der Stellung beider Schriftwerke in der Geistes- und Kulturgeschichte der Menschheit in alter, wie in neuer Zeit denkt, so muß man unwillkürlich das Schriftwort zitieren: wenn ein Mann zwei Frauen hat, von denen die eine bevorzugt, die andere aber zurückgesetzt, und beide ihnen Söhne gebären, die bevorzugte, wie die zurückgesetzte, und der erstgeborene Sohn von der zurückgesetzten stammt, so darf er nicht mit Hintansetzung des Sohnes der Zurückgesetzten dem Sohne der Bevorzugten die Rechte des Erstgeborenen verleihen (V. B. M. 21, 15 ff). So verlangt es die heilige Schrift und so sollte es von Rechtswegen sein! — Allein, wie ist es aber in der Wirklichkeit? Ein Knabe könnte ohne Ermüden die Namen der Forscher zusammenzählen, die ohne Rücksicht auf Macht und Mittel, auf Schein und Sein, das tendenzfreie Suchen der Wahrheit über Alles stellen. Der Sohn der Zurückgesetzten kann ohne Gefahr und mit Beifall der Zuhörer und Leser entrechtet, enterbt und seines kost-

barsten Gutes beraubt werden; die Vorzüge werden dem Sohne der Bevorzugten zuerkannt, die Schattenseiten dem Sohne der Zurückgesetzten zugewiesen. In jeder andern wissenschaftlichen Disziplin darf nur der ein Urteil sich erlauben und Gehör verschaffen, der in derselben sich heimisch fühlt; in der jüdischen Wissenschaft hingegen beginnt mit jedem Professor die Welt von Neuem, jeder meint als Lehrer, Prophet und Führer auftreten zu dürfen, jeder lehrt hier, wie einer, der Vollmacht hat und nicht wie die Schriftgelehrten. Es wäre Zeit in der Theologie dem Satze, der bereits in der Philologie als Eckstein dasteht, Geltung zu verschaffen: Summum esse in philologia non divinare, sed intelligere (Johannes Vahleni opuscula Academica. 1907. Leipzig. Teubner. p. 254). Verstehen und kennen lernen sollen wir beide Schriften, jedoch nicht unfruchtbare Phrasen in die Welt schleudern und uns vom Wahne leiten und irreführen lassen, ob der Talmud oder das Neue Testament die Verheißung vom neuen Gottesbunde bereits ganz vollendet hätte. Talmud und Neues Testament kommentieren und deuten das Ideal, welches die Propheten und die Gesetze Israels uns von Gott, von wahrhafter Menschlichkeit, von Wohlfahrt und Frieden, von wahrem Heil und innigem Glück, von Gottesliebe und Gottvertrauen zeigen. Man kann ohne Schwierigkeit, wie K ö b e r l e (Sünde und Gnade p. 481 f.) von der jüdischen Frömmigkeit sagt, auch vom Talmud, wie vom Neuen Testament ebenso ein ideales, wie ein absurdes, ein sittlich hohes, wie ein gemeines und niederträchtiges Bild zeichnen, — und alles

quellenmäßig belegen. Jedoch nur eine verblendete, von Jahrhundert auf Jahrhundert verpflanzte Voreingenommenheit wird im Talmud, wie im Neuen Testament nur Absurdes und Gemeines lesen. Die Sophistik ebnet niemals die Bahn der Erkenntnis und Wahrheit. Weder Haß noch Vorliebe für und gegen das eine oder das andere Schriftwerk darf uns leiten; es ist die Aufgabe der Forschung zu beweisen, auf welches mehr Licht und auf welches mehr Schatten fällt.

2.

Über Beschaffenheit und Wesen des Talmud vermissen wir ja noch immer bedauerlicherweise Einleitungswerke, die aufklärend und zusammenfassend alles Nötige und Wissenswerte enthalten, wie die Einleitungen in das Alte Testament und Neue Testament. Von der äußeren Einleitung dürfen wir hier absehen, da ja Stracks Einleitung jeden Wißbegierigen darüber unterrichtet. Daß eine Schrift mit 130 Seiten nur die äußerlichen Kennzeichen eines mehrhundertjährigen Schrifttums kurz skizzieren und nur die Titel einer gewaltigen Forschungsarbeit so vieler Generationen anführen kann, ist wohl einleuchtend und wird das hohe Verdienst des gelehrten Verfassers keineswegs schmälern. Die Wichtigkeit dieses Schrifttums steht mit dem Erfolge der geleisteten Arbeit nicht im richtigen Verhältnisse — sondern in gerade entgegengesetztem. Während alles Nichttalmudische sorgfältig erforscht und untersucht wird, kennt man aus dem Talmud nur wenige Sprüche und Lehren, die den Talmud in ein schiefes Licht stellen

sollen. Alles im Neuen Testament soll in den Jahren 30—70 geworden und geschrieben sein, die wichtigen Ausprüche in Mischna und Talmud können nicht spät genug angesetzt werden. R. Jehuda Hanassi hat im zweiten Jahrhundert gelebt, aber heute ist es ja schon längst erwiesen, daß die erste Mischna etliche Dezennien vor der Zerstörung des Tempels redigiert worden sei (vgl. Hoffmann, Magazin 1881, p. 171). Ferner gibt es ja in den halachischen Midraschim, Tosefta und Gemara selbst Fragmente, die wahrscheinlich viel älter sind als die uns vorliegende Mischnasammlung in ihrer jetzigen Form. So leicht ist es wirklich nicht in populären Schriften beim heutigen Stand der Wissenschaft ein letztes Wort über die Entstehungszeit der Mischna oder der im Talmud enthaltenen Borajtas zu sprechen.

Daß einzelne Aussprüche der Tannaiten, welche vor 180 n. Chr. gelebt haben und im Schrifttum namhaft gemacht werden und einzelne allgemeine Bestimmungen auch über die Zeit der Mischnazusammenstellung zurück eine Autorität mit Recht beanspruchen dürfen, sieht man ja gewöhnlich ein. Jedoch sei es ganz verwerflich, meint König (s. 5), wenn bestimmte Einzelsprüche ausdrücklich genannter Autoren, die erst in den Zeiten nach Chr. lebten, so neben Aussprüchen Jesu angeführt werden, als wenn sie mit ihnen gleich ursprünglich oder wohl gar deren Quelle sein könnten. Dieser Ansicht schließt sich teilweise auch B. Jacob (Monatsschrift 1908, p. 78) an. Nur zwei Beispiele mögen zeigen, daß dieses Verfahren doch nicht so ganz verwerflich sei. In der

Fastenrolle (K 4) wird von den Bothosäern berichtet, daß sie die Bestimmung der Schrift: Aug um Auge, Zahn um Zahn buchstäblich nahmen, ebenso die Vorschriften (V. B. M. 22, 13—19) ופרשו את השמלה und (V. B. M. 25, 19) וירקה בפניה. Im halachischen Midrasch (Mechilta, ed. Friedmann p. 346) lesen wir: Auge für Auge: Entschädigung [ממון]. Ist darunter Geldentschädigung zu verstehen oder ist der Vers buchstäblich zu nehmen? R. Eleazar entscheidet sich für die erste Ansicht. Wüßten wir nicht, daß die Bothosäer für die wörtliche Auffassung des Verses kämpften, so könnte man sehr leicht die Stelle für eine exegetische Spielerei der Tannaiten ansehen. Ebenso bemerkt Sifre Deut. (P. 291) zu וירקה בפניו. Du denkst wohl, man soll unter וירקה verstehen, sie soll ihm ins Gesicht spucken? nein, es heißt לעיני הזקנים vor den Augen der Ältesten, d. h. im Beisein der Ältesten. Anders verhält es sich im dritten Falle: (Sd. 237) ופרשו את השמלה לפני זקני העיר. יחזרו הדברים כשמלה. Die Sache soll so klar sein, wie das (weiße) Kleid. R. Eliezer meint, der Vers ist wörtlich zu verstehen. [דברים כתבם]. R. Eliezer (wohl ben Jakob!) ist hier wohl der zweite dieses Namens, lebte in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, er wird nach R. Akiba und R. Ismael erwähnt, hält hier die Auslegung der Bothosäer für die richtigere. Diese Übereinstimmung der Anschauung R. Eliézer ben Jakobs mit der Auslegung der Bothosäer ist doch ein triftiger Beweis, daß die Tannaiten auch ältere Auslegungen kannten. Über dies bezeugt auch Josephus: Die S. waren der Ansicht, daß nur das geschriebene Gesetz, nicht

aber die Überlieferungen der Väter Geltung haben sollten (ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τα γεγραμμένα, τά δὲκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν, vgl. Graetz. Gesch. III. p. 511. Elbogen, die Religionsanschauungen der Pharisäer, p. 15 f.). Diese Nachricht lehrt uns, daß wir in den halachischen Midraschim noch so mancher Reminiszenz, die auf den Kampf der Rabbiner gegen die Sadducäer und Bothosäer Bezug hat, begegnen. So z. B. Mech. p. 95b. אלמנה ויתום לא תענון: אין לי אלא אלמנה ויתים. ישאר כל אדם מנין ת"ל לא תענון דברי ר' ישמעאל. ר' עקיבה אומר אלמנה ויתום שדרכן לענות בהן דבר הכתוב. Wahrscheinlich beschränkten die Bothosäer in ihrer einseitigen Schriftdeutung die Verpflichtung, Milde zu üben, nur auf Witwen und Waisen, da lehrt R. Ismael, daß sich das Gebot auf jedermann beziehe. Rabbi Akiba bestreitet nicht diese Tatsache, sondern erklärt, warum die Schrift sich dieser Ausdrucksweise bedient. Ferner Sifre Deut. 35 ... על ידך בגובה של יד או אינו אלא על ידך כמשמעו. בין עיניך בגובה של ראש או אינו אלא בין עיניך כמשמעו. Ebenso b. Sanh. 72b. ת"ר מהתרת אין לי אלא מהתרת גגו חציוו וקרפיפו מנין ת"ל יוצא הגנב מ"ב. Jedoch scheinen sich noch andere Spuren bothosäischer Schriftauslegung auch im rabbinischen Schrifttum erhalten zu haben, so Tk. Sifra p. 80b: ושרט לנפש, יכול אפי שרט על ביתו שנפל, ועל ספינתו שאבדה ת"ל לנפש. Hier haben sich die Rabbiner für die wörtliche Auffassung des Schriftwortes entschieden. Ob wir die einzelnen Schriftverse sinngemäß oder dem Wortlaute nach nehmen sollen und müssen (die technischen Bezeichnungen lauten: דברים ככתבם und בעינן קרא כדכתיב), darüber sind die Meinungen geteilt. Nach b. Sanh.

45a bildet diese Frage den Gegenstand einer Controverse zwischen R. Eliezer und dem Anonymus in der Mischna Negaim K. 14, 9. Ersterer und R. Simon wollen das Schriftwort nicht wörtlich nehmen, der Anonymus nimmt es ja wörtlich. Eine wahrscheinlich aus einem tannaitischen Midrasch zum vierten Buche der Schrift fließende Borajta: (b. Baba Mezia 61 b. התניא מת יומת המכה רוצח הוא, אין לי אלא במיתה הכתובה בו בנין שאם אי אתה יכול להמיתו במיתה הכתובה בו (שאת במיתו בכל מיתה שאתה יכול לרמיתו ת"ל מות יומת המכה מ"מ soll auch erstere Ansicht bekräftigen. Wahrscheinlich haben wir hier die Nachklänge des Kampfes gegen die Parteien, die das Schriftwort immer und nur im buchstäblichen Sinne nehmen wollten, vor uns.

Jedoch, wir wollen noch ein Beispiel, das auch zur Erklärung einer Stelle im Neuen Testament beiträgt, anführen. Sifra (Emor 14, 3; M. Sanh. K. VII. p. 56a.) schreibt vor, wie man Zeugen, die einen der Gotteslästerung anklagen, aushören soll. Wer den Fluch oder die Lästerung angehört, muß seine Kleider zerreißen. So lehrt R. Josua ben Korcha. Wir haben aber noch eine anonyme tannaitische Quelle, die dieses lehrt (jer. Moed Katan 3/7). Wäre diese Borajta verloren gegangen, wie soviele tausend andere, hätte man sicher gesagt, diese Halacha gehört der Zeit des R. Josua ben Korcha an. Allein auch das Evangelium Matth. (26, 64 ff. τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέῤῥηξε τὰ ἱμάτια αὐτοῦ.) kennt diese Halacha und bezeugt, daß schon zur Zeit Jesu diese Halacha allgemein verbreitet und anerkannt war. Also wir können mit gutem Recht, wie Wünsche es

tat, selbst wenn der Tradent angegeben ist und einem spätern als dem ersten Jahrhundert angehört, viele Sprüche neben die Lehren Jesus stellen.

3.

Die Vergleichung des Talmuds mit dem N. T. bedarf keiner besonderen Rechtfertigung. Beide wurzeln in der heiligen Schrift, bilden den Commentar zu derselben. Beide sind Zweige eines und desselben Baumes. Ist da die Frage: welcher Zweige Früchte sind besser, gesünder und lebensfähiger? — berechtigt? Der Unterschied kann ja kaum wesentlich sein, da ja beide aus denselben Säften ihre Nahrung holen? Allein, wie oft fallen nicht ungesunde und unreife Früchte vom Baume. Die Beantwortung bleibt der Geschichte anheimgestellt und die Gegenwart darf das letzte Wort nicht sprechen. Die vergangenen Jahrhunderte lehren es deutlich und verkünden es mit Beredsamkeit, daß »die Juden nicht nur von alten Hosen und neuem Weizen, Wucher und Branntwein gelebt haben, sondern daß der Stamm der gottbegnadeten Propheten und Psalmisten auch später nicht verdorrt und ausgetrocknet ist«; der Baum hat noch viel später, nach Jahrtausenden herrliche Blüten getrieben. Die Liebe, wie sie die heilige Schrift lehrt, kann nicht überflügelt, die Gottesidee nirgends reiner und herrlicher ausgedrückt werden, sie ist keiner höheren Entwickelung mehr fähig. In welchem Staate der christlichen Herrschaft, in welcher christlichen Gemeinde hat man je das Wort: »ein Recht und ein

Gesetz dem Fremden, wie den Einheimischen im Lande« betätigt? Wo bleiben die gottbegeisterten Verkünder des ewigen Friedens und der Herrschaft der Wahrheit und der Gerechtigkeit? — da doch jene, die immer Gott auf ihren Lippen tragen, Haß schüren und die rohesten Leidenschaften wecken. Mit Recht sehen erleuchtete Geister im heutigen Christentum des Racenhasses die letzten Züge eines Absterbeprozesses. Wie töricht ist die Anschauung, die diesem Kampfe aus dem Wege zu gehen meint, wenn sie die Steine des Hasses auf das ohnmächtige Judentum wirft und seine herrliche Lehre und Literatur befehdet. Die Geschichte der jüdischen Diaspora wird es lehren, daß das Judentum nicht die schlimmere Frucht und das verfälschte Israelitentum sein kann. Wir sind weit entfernt davon im heutigen Judentum alles für schön und einwandfrei zu erklären und wir denken gar nicht daran zu behaupten: »die alten Zeiten waren besser als die unserigen!« Wie schlecht auch die Juden waren und sind eine Folterbank, eine Inquisition, einen Scheiterhaufen, Auto dafés ad majorem dei gloriam konnte nicht einmal die Bosheit der Juden erdichten und ersinnen. Angenommen die Juden wären die unmenschlichen und tierischen Wucherer, Shylock ihr Vorbild und Vertreter des mittelalterlichen Judentums, — ach wie harmlos erscheint dieses verdammte, elende, jammervolle Individium im Vergleiche mit einem Hetzmönche, Inquisitionsrichter oder Hofpastor, der Haß predigt und verkündet. Die Wissenschaft und die Erforschung der Wahrheit sind berufen —

indirekt — den Haß zu bannen und aufzuklären. Der Weg, den Prof. König einschlägt, kann die Gemüter noch mehr erregen und den Giftbecher der Leidenschaft noch füllen. Wollen wir daher der Reihe nach Prof. Königs[1]) Anschauungen über den Talmud und sein Urteil über das Verhältnis des Talmuds zum N. T. einer Besprechung unterziehen!

---

[1]) Talmud und Neues Testament von Eduard König, Dr. phil. et theol. ord. Prof. an der Universität Bonn. III. Serie. 8. Heft der Bibl. Zeit- und Streitfragen zur Aufklärung der Gebildeten. Herausgegeben von D. Friedrich Kropatschek, Prof. in Breslau. 1907. 56. S. Preis 60 Pf.

I.

Die religionsgeschichtliche Grundstellung des Talmuds und des A. T. zur heiligen Schrift.

Nachdem König die Übersetzung des ersten Kapitels der Sprüche der Väter abgeschrieben hat, wendet er sich gegen Eschelbacher, der die fälschliche und tendenziöse Übersetzung des Wortes תורה mit Gesetz, entsprechend dem Worte νόμος verwirft (vgl. bereits Bloch. J. S. Studien zur Geschichte der Sammlung der althebr. Literatur, p. 5 ff. Österreichische Wochenschrift. Jhg. XXIV. Nr. 35, col. 582). Und doch ist es den protestantischen Theologen mit dem Worte νόμος schlecht ergangen. Suchen wir nur einmal für νόμος ein passendes und entsprechendes Wort im Hebräischen, so wird keinem sprachkundigen Menschen in den Sinn kommen, es mit תורה zu identifizieren; ein Äquivalent dafür könnten wir in מצוה oder ev. in חוק oder משפט finden, niemals aber im Worte תורה. Das Wort תורה bedeutete niemals »Gesetz«, sondern immer nur »Lehre«. Allerdings sollten auch Gesetze und Vorschriften als Lehre dienen. Die Tora beschränkte sich keineswegs auf das

Gesetz, die Weissagungen und Prophetieen, Lieder und Sprüche sind ebenso Bestandteile der Lehre, wie die Gesetze. Das Wort Lev. 19, 18 ist ebenso Tora, wie die Vorschrift über die rote Kuh. Eine ganz andere Beleuchtung und einen viel besseren Sinn erhalten alle die Lehren und Sätze, die das Wort תורה enthalten und statt mit Lehre mit Gesetz übersetzt worden sind. Was soll denn das Wort bedeuten: מרבה תורה, מרבה חיים (Abot. 2. 8) wer die Tora vermehrt, vermehrt das Leben? Doch nicht, wer mehr Gesetze erfindet oder hält oder ausübt, vermehrt das Leben, sondern wer am Ausbau und am Fortschritt der Lehre mitwirkt, der ist der Förderer des Volkslebens und des Volkswohles. Wer daran zweifelt, daß auch in den Augen der Rabbinen die Lehre hoch über dem Gesetz stand, der lese (j. Pea K. 1. H. 1): אפילו כל מצותיה של תורה אינן שוות לדבר אחד מן התורה. Alle Gesetze der Lehre zusammen können nicht (an Wichtigkeit und Bedeutung) mit einem Worte der Lehre verglichen werden. Was besagt das anders, als daß die Prophetieen die Gesetze weit übertreffen. Sogar Gerechtigkeit צדקה und Wohltun גמילות חסדים übertreffen alle Gebote der Schrift צדקה וגמילות חסדים שקולות כנגד כל מצותיה של תורה. (Ebd.) Ferner lehrt der erstangeführte Satz, daß die Rabbinen zwischen »Lehre« und »Gesetz« einen deutlichen Unterschied machten. So wird an mehreren Stellen Lehre und Gesetz nebeneinander gestellt (M. Makkot K. III. 16). רצה הקב"ה לזכות את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצות. Der Heilige, gelobt sei er, wollte Israel zur Gerechtigkeit führen, deshalb hatte er ihm viele Lehren und

Gebote erteilt. Der von König (s. 12) erwähnte Satz: Wenn es kein Gesetz gibt, gibt es kein Mehl, lautet in dem mir vorliegenden Texte anders und hat auch einen andern, ganz einfachen Sinn: אם אין קמח אין תורה (Ab. III. 17). Wenn es kein Mehl gibt, gibt es keine Lehre. Eine Wahrnehmung die so mancher leere Magen irgend eines armen Studenten oder hungrigen Gelehrten, nicht nur in alter Zeit, sondern auch heute noch bekräftigen kann. Die Höherstellung des Gesetzes über die Prophetieen und ethisch-sittlichen Teil des Schriftums, ferner die Gleichstellung des Wortes תורה mit νόμος ist nicht erwiesen.

Den Wert und die Bedeutung des Wortes Tora nach der Anschauung des Talmuds, kann nichts so schön und in so richtiger Weise zum Ausdrucke bringen, als das Wort תורה מאירה מסוף העולם ועד סופו (Tana debe Elia v. K. 3). Die Lehre ist berufen Licht zu verbreiten über die ganze Welt. Erklärend wird hinzugefügt, wie das Licht die Welt beschützt, erwärmt und erhellt, so soll auch die Lehre die Welt erleuchten, beschützen und beschirmen. Eine Leuchte soll das Gotteswort, die Lehre sein, die Finsternis, Aberglaube, Dummheit, Roheit, Engherzigkeit und Haß verscheucht — alles erwärmt, erhellt und erleuchtet. Wo man die Lehre so bewerten konnte, dort wird man auch den belebenden Hauch ihrer Worte verspürt haben. Die Lehre ermahnte den Juden erstens an die Vergangenheit und zweitens an die Zukunft. Aus der Vergangenheit leuchten dem Juden des neutestamentlichen Zeitalter die

Mit Dank für die Gastfreundschaft!

erhabenen Gestalten der Väter entgegen. Mit der Erinnerung an die Väter sind zwei wichtige Lehrsätze verbunden. Das Gute was Gott dem Juden erweist, erwiesen hat und noch erweisen wird, verdankt er dem Verdienste der Väter זכות אבות, weil sie bewahrt haben den Weg des Ewigen, zu üben Tugend und Recht [I. B. M. 18, 19]. In den Gebeten bat der Jude in der andachtvollsten Stimmung seines Lebens und in den heiligsten Regungen seines Herzens, um der Väter willen, um Erhörung. Man mag diesen Gedanken bekämpfen, man mag sich ihm verneinend gegenüberstellen, ihm liegt die Anschauung zu Grunde, daß die frommen Väter und Mütter nicht vergebens gelebt haben, sondern die Wirkung ihrer Frömmigkeit in dem Leben und Schicksalen der fernsten Geschlechter sich fortsetzt. »Jeder, der seiner Väter in Liebe und Verehrung gedenkt, an Unsterblichkeit und an das Walten Gottes glaubt, er mag welchem Volke und Glauben immer angehören, muß davon durchdrungen sein«. (Güdemann, Rahmers Literaturblatt **XXI.** (1890) **170** f.) Jedoch der Talmud kannte ja auch Ansichten, die sich dieser Lehre gegenüber ablehnend verhielten und sie geradezu bekämpfen. Sifre Deut. 329 heißt es: אין אבות מצילין את הבנים לא אברהם הציל את ישמעאל. Die Väter retten nicht ihre Kinder, denn siehe Abraham konnte ja nicht Ismael befreien. Wir erwähnen garnicht die vielen späteren Antagonisten dieser Idee, die vielleicht unter dem Einflusse der neuerwachten christlichen Lehre predigten und verkündeten: תמה זכות אבות, das Verdienst der Väter hat aufgehört zu wirken (Erab. 50 a. Genesis R. K. 74

u. a. St. m). Es fiel aber selbst dem eifrigsten Anhänger dieser Lehre nicht im entfernsten ein, einem Unwürdigen besondere Gnade zu Teil werden zu lassen — nur im Verdienste der Väter. Die Fehler des Juden wurden deshalb nicht milder beurteilt, nur weil er ein Enkel Abrahams gewesen ist. Das Verdienst der Väter sollte ja garnicht dem Einzelnen zu Gute kommen, sondern dem ganzen Volke. Diese Vorstellung hängt aufs Engste mit dem Glauben und der Lehre von der Auserwähltheit Israels zusammen: »Überaus lieb sind die Israeliten« Gott, denn sie heißen ja Söhne des Allgegenwärtigen (Abot K. III). Die Auserwähltheit Israels ist mit mehrfachen und großen Pflichten verbunden, die hier nur angedeutet werden können. Ein Teil dieser Pflichten sind im Verhältnis des Menschen zu Gott, ein anderer Teil in dem des Menschen zum Nebenmenschen begründet. Die Lehre vom Verdienste der Väter darf keineswegs einseitig beurteilt werden, wie es Math. III. 8 ff. geschehen ist. Diese Anschauung war den alten Juden die Erklärung der trüben Zeitereignisse, der Trost in den Nöten des Lebens.

Von Weissagungen soll aber im Talmud gar nicht die Rede sein? Klausner (die mess. Vorstellungen im tan. Zeitalter. Berlin, 1905) bestätigt den Satz, daß im Talmud von Tannaiten kein messianischer Spruch enthalten ist. Die messianische Idee gehört zu den ältesten Vorstellungen des israel. Volkes. Man kann wirklich ermüden die Ansichten über die Ankunft, Namen, Zeit und Taten des Messias

nach dem Talmud und dem Midrasch wiederzugeben. Der Messias soll gar schon vor der Erschaffung der Welt existiert haben (b. Pesachim 54a, warum man diesen Satz nicht als tannaitischen Ausspruch ansehen kann, ist mir geradezu unbegreiflich!) Der Messias ist verborgen wegen der Sünde Israels (Targum Micha IV. 8) ואת משיחא דישראל דטמור מן קדם חובי כנשתא דציון לך עתידה מלכיתא למות, er wird die Vergebung der Sünden bringen (Trg. Jesaja 53, 4) בכן על חובנא הוא ובעי ועל יתנא בדיליה ישתבקון, die Völker werden ihn töten, er wird die Menschen zur Reue und Buße bewegen. Im Midrasch Kohelet r. (s. v. חלק לשבעה וגם לשמונה) sagt die Witwe des R. Elieser b. Simon von ihrem Gatten והוה אמר דכל יסוריהן דישראל יתון עלי והינון אתיין, derselbe hätte alle Plagen Israels ertragen. Ebd. (s. v. כי אם שנים הרם) heißt es: תורה שאדם למוד בעוה"ז הבל היא לפני תורתו של משה.

Wir haben bereits klar gezeigt, daß die Rabbinen keineswegs das Gesetz über die Prophetie und Lehre gestellt haben; die eben angeführten Sätze zeigen eine ganz nahe Verwandtschaft mit dem Ideenkreis des N. T., so daß man von einem Gegensatz nichts verspürt. Der Satz: »Tut Buße, denn das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen« deckt sich genau mit der oben erwähnten Ansicht: der Messias wird Buße und Vergebung aller Schuld bringen. König sieht im N. T. die Erfüllung dieses Wunsches und im Talmud die Erwartung. Wir wagen uns die eine Frage: ist die Zeit erfüllt und das Reich Gottes herbeigekommen? Ach, wäre dem doch so und nicht anders!

2.

Viel Wert und Wichtigkeit wird dem Ausspruche beigelegt: Jesus lehrte, wie einer, der Vollmacht hat und nicht wie einer der Schriftgelehrten. Und mit Recht! Den Schriftgelehrten ist niemals eingefallen zu sagen, daß sie lehren, wie einer, der Vollmacht hat. Wünsche hat bereits den Ausdruck ὡς ἐξουσίαν ἔχων, wie einer, der Vollmacht hat, mit dem hebr. Ausdruck גבורה zusammengebracht, obwohl er die Redensart doch nicht ganz und befriedigend deuten konnte.

König meint, dies (ein Mann, der lehrt, wie einer der Vollmacht hat) muß eine Persönlichkeit bezeichnen, »die über ihre Klasse emporragt.« Bei Erklärung der Phrasen, Redensarten und — Wendungen, der Ausdrücke im N. T. sollte man sich immer fragen: wie mag das nur im Hebräischen gelautet haben? Auf den Lippen Jesus oder der hebräisch und aramäisch sprechenden Apostel? Wie lautet das entsprechende Wort in der Muttersprache diese Männer oder gar in der Terminologie der Schriftgelehrten? Für die Redewendung ὡς ἐξουσίαν ἔχων kann man nur in שאמר להם מפי הגבורה (s. Mech. p. 26. a. St. m.) eine Analogie finden. Im Namen der Gewalt haben nach Anschauung der Schriftgelehrten nur Moses und die Propheten gesprochen, aber nicht die Schriftgelehrten selbst. »Sprechen vom Munde der Macht«, ist nichts anders, als mit Vollmacht versehen sein. Die Prophetie selbst hat in den Tagen der Tannaiten nicht mehr mit alter Kraft gewirkt und der »heilige Geist« ruhte in dieser Zeit nur auf gar wenigen Männern

der Einsicht, Weisheit und Gottesfurcht. Wie hoch das Ansehen eines Propheten selbst im zweiten-dritten Jahrhundert stand, beweist der Satz: wenn dir ein Prophet sagt: übertrete die Worte der Schrift, höre auf ihn, jedoch wenn er dich zum Götzendienste verleiten will, achte nicht auf ihn. [b. Sanh. 90 a א״ר אבוהו אמר ר׳ יוחנן בכל אם יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו חוץ מעכום]. Neben dem »heiligen Geist« hörte man noch eine Tochterstimme בת קול, der eine wichtige Wirkung zugeschrieben wird. (M. Kohelet r. 183 [ed. Leipzig] 21, 32 b. Chag. 15a, 14b.; vgl. aber auch Berachot 52a. Erubin 7a. Jebamot 14a. B. Mezia 59b. Pesachim 114a. Chullin 44a. אין משגיחין בבת קול). Die Rabbinen konnten ja gar nicht, so wird allgemein verkündet, die eigentlichen Nachfolger der Propheten sein, sie mußten sich doch von den Weissagungen lossagen, weil sie ja das Gesetz, sogar die Aussprüche der Schriftgelehrten und ihre Bestimmungen höher werteten, als die Worte der Schrift? Der betreffende, in Betracht kommende Satz lautet: חומר בדברי סופרים מבדברי תורה (vgl. j. Sanh. XI, 4. b. Sanh. 87b. j. Ber. I, 1.) Das heißt und bedeutet aber nicht, wie König übersetzt: »Die Worte von Ältesten sind gewichtiger, als Worte der Propheten.« sondern wie R. Ismael bereits diesen Satz interpretiert: In der Schrift wird vieles verboten und erlaubt, gibt es viele Erschwerungen und Erleichterungen, aber die Worte der Schriftgelehrten enthalten nur Erschwerungen. (תני ר׳ ישמעאל דברי תורה יש בהן איסור ויש בהן היתר, יש בהן קולים ויש בהן חומרין, אבל דברי סופרים כלך חומרי, j. Sanh. XI, 4. b. Sanh. 88b.) Wenn spätere

Schriftgelehrte (in den III. und II. Jahrhunderten) die Worte der Schriftgelehrten für lieblicher, nicht gewichtiger! hielten, als die Worte der Schrift, so stehen sie offenbar unter dem Einflusse der Zeitströmungen und kein Mensch wurde getötet wegen der Übertretung eines Gesetzes der Schriftgelehrten, obwohl sie deutlich erklärten: העובר על דברי חכמים חייב מיתה (b. Berachot 4b. Erubin 21b.), wer die Worte der Weisen übertritt, ist des Todes schuldig. (vgl. R. Chananels Com. ferner משפט שמואל Resp. 5. קדושה וברכה p. 12. לחם תודות hält die Stelle für eine später eingeschobene Glosse aus dem Kommentar des Rabbenu Tam. Hirsch Chajes, מבוא התלמוד p. 25d.) Eine kritische Forschung muß hier erkennen, daß diese, wahrscheinlich nur vereinzelte Ansicht nur aus den Zeitverhältnissen erklärt werden darf und kann.

3.

Die zwei Sätze in den Pirke Abot (K. 5, 5 und 6) belehrten König über die Verschiedenheit der religionsgeschichtlichen Grundstellung von T. und N. T. betreffs der Wunder. Der Geist der Wunder im Talmud stehe mit dem der Apokryphen, die neben den neutestamentlichen Schriften laufen, auf demselben Niveau. König meint, daß diese zwei Stellen ein klares Bild zur Charakteristik des Wunderglaubens bieten und das Urteil von »einer äußerlich materiellen und zum Teil niedrigen Sphäre, in der sie spielen und die religiös-sittliche Unmotiviertheit, die ihnen anhaftet, ist bei beiden Gruppen von Wundererzählungen die gleiche,« bestätigen.

Allein, muß man sich nicht fragen, ob dieses Urteil nicht auch für die Wunder im N. T. paßt? Sind die Wunder im N. T. nicht von »einer äußerlich materiellen und zum Teil niedrigen Sphäre? und wieso haftet eine größere religiös-sittliche Unmotiviertheit den erwähnten beiden Gruppen der Wundererzählungen, als im N. T.? Es ist ein leeres Spiel mit Worten, solches Urteil einem größern Leser — Laienpublikum vorzulegen! Gehen wir doch auf das Wesen dieser Wunder näher ein! Bekanntlich bilden bereits die Wunder in der heiligen Schrift in der Religionsphilosophie die größten Schwierigkeiten; es genügt, wenn wir nur die Ansichten und Anschauungen der bedeutendsten Theologen und religionsphilosophischen Schriftsteller des Mittelalters über dieses Problem vergleichen, für die Zeitgenossen galten ja die geschehenen und ungeschehenen Wunder als Zeichen und überzeugende Merkmale des Göttlichen. Simon, der Zauberer in Samarien, die Sophisten, Plotin und Proclus verübten auch Wunder; für uns ist es wohl ganz einerlei, ob der Wundertäter die Wunder vollbrachte ohne daran zu glauben oder im festen Glauben, wie Renan behaupten möchte (s. Leben Jesu, p. 173). Warum dürfen nun die talmudischen Wunder nicht auf dem Niveau der neutestamentlichen stehen? König zitiert zum Vergleiche die apokryphe Erzählung des Thomas. Hier wird die Kindheit und die früheste Jugend Jesus erzählt. Solche Erzählungen waren im zweiten und dritten Jahrhundert sehr verbreitet und erfreuten sich allgemein einer überaus großen Beliebtheit. Sie sollten zeigen, daß man schon in seiner Kindheit

die Fähigkeiten und die Größe dieses Mannes erkannte. Wer sich mit Volkskunde beschäftigt, kann sich sehr leicht davon überzeugen, daß die früheste Jugend großer Männer von der Volksphantasie ausgeschmückt wird. Die Schilderung vom Knaben Jesu, wie wir sie in der Erzählung des Thomas lesen, ist aber gar nicht sympatisch und erfreulich; denn er erscheint anmaßend, jähzornig seinem Vater und seinen Lehrern gegenüber. Übrigens es ist leicht zu beweisen, daß die Erzählung aus einem nichtjüdischen Kreise hervorgegangen ist. Der vermeintliche jüdische Gelehrte Thomas erzählt, daß der Jesusknabe einen feuchten Lehmbrei machte und daraus zwölf Sperlinge am Sabbat bildete. Der Vater verwies ihm die Entweihung des Sabbats und Jesus klatschte in die Hände, rief den Sperlingen zu und sprach zu ihnen: fliegt fort! Und die Vögel flogen schreiend davon. Wir beweisen an einer andern Stelle die Unechtheit und den nichtjüdischen Ursprung dieser Erzählung; hier wollen wir nur darauf hinweisen, daß ein kleiner Knabe gar nicht verpflichtet ist den Sabbat zu halten, so lehrt Sifra p. 100 b: מדעת, כי אני ד' מקדשכם. למה נאמר, לפי שהוא אומר ושמרו בני ישראל. שומע אני אפי' חרש שוטה וקטן ת"ל לדעת לא אמרתי אלא במי שיש לו דעת. Übrigens auf alle Wunder paßt das Wort des Amoräers Abajja (b. Sabbat 53 b) כמה גרוע אדם זה שנשתנו עליו סדרי בראשית.

4.

Ein bedeutsamer Lichtstrahl fällt »von dem Gottesreichsbegriffe aus auf die Grundstellung die von T. und

N. T. zur Geschichte der wahren Religion« eingenommen wird. Im jüdisch talmudischen Begriffe vom Gottesreiche, steht nach König, die irdisch politische Seite im Vordergrunde. Bei der Untersuchung des Verhältnisses des Talmud zum Gottesreichsbegriffe muß man doch die Stellung der Talmudlehrer zum Gottesbegriffe selbst erst betrachten. In der Schrift wird Gott körperlich gedacht, obwohl bereits in ältester Zeit gegen eine wörtliche Auffassung dieser Stellen Proteste erhoben wurden. Später war man sowohl in Alexandria und in der übrigen Diaspora, wie in Jerusalem und in den palästinensischen Hochschulen bestrebt, hier homiletisch, dort philosophisch die Gott zugeschriebenen Attribute zu erklären und den Glauben an die Körperlichkeit Gottes aus der Welt zu schaffen. Das war keine leichte Arbeit! Das Wesen Gottes nach der Lehre des israelitischen Propheten bestand nicht nur in der Körperlosigkeit Gottes, sondern auch in der Einheit Gottes. Beide Begriffe, Körperlosigkeit und Einheit sind für den Gottesbegriff in Israel kennzeichnend. »Ich bin der erste, denn ich habe keinen Vater, ich bin der letzte, denn ich habe keinen Bruder, außer mir gibt es keinen Gott, denn ich habe keinen Sohn« (Exodus rabba K. 29: אני ראשון שאין לי אב, ואני אחרון שאין לי אח, ומבלעדי אין אלהים. שאין לי בן. Dieser Satz entstammt einer jungen Quelle, paßt jedoch für die älteste Zeit!) Gott ist einzig, ewig und körperlos — das wird an zahllosen Stellen verkündet. Prediger und Exegeten, Lehrer und Schriftdeuter konnten diesen Gedanken nicht oft genug wiederholen und verkünden. Der Talmud kann ruhig

das unparteiische Urteil vor dem Gerichtsstuhle der Geschichte erwarten und hören, ob seine Stellung zur »wahren Religion« die richtige oder falsche sei. Aber, wie ist das Verhältnis zwischen Gott und Menschen nach talmudischer Anschauung? Hören wir da nicht immer das Wort der Schrift: denn die Israeliten gehören mir als Knechte zu? Das Gespenst einer vermeintlichen, drückenden Knechtschaft zieht immer und wieder vor unsere Augen. »Das talmudische Bild vom Gottesreiche besitzt, nach König, in erster Linie einen irdischen, nationalen, politischen Charakter.« Woraus folgert dieses König? R. Jochanan ben Sakkai erklärt die Vorschrift Ex. 21, 6, man soll das Ohr eines hebräischen Knechtes, der ewig dienen will, durchbohren, weil derselbe sich vom Joche der Königsherrschaft des Himmels trennt und das Joch eines Menschen auf sich nimmt (j. Kid. 59d). Es ist der alte Widerspruch zwischen Lev. 25, 35 und Deut. 14, 1 der dem armen Turnus Rufus so viel Kopfzerbrechens verursacht hat (b. Baba Batra 10a). In Wirklichkeit existiert ja der Widerspruch gar nicht, denn Gotteskindschaft bedingt zugleich, nach der alten Anschauung die Gottesknechtschaft, Liebe des Kindes zu seinem himmlischen Vater und Gehorsam des Untergebenen vor seinem Herrn und Schöpfer. Geradezu klassisch und unvergleichlich findet dieser Gedanke in einem der ergreifendsten Gebete Ausdruck: Heute ist der Tag, an dem entstand die Welt, heut ins Gericht Gott seine Wesen stellt — ob wie ein Vater, mild in Liebe waltend, ob wie ein Herr, Gericht ob Knechten

haltend. Wenn wir verdient des Vaters mit Erbarmen, Nimm deine Kinder an mit offenen Armen ! Wenn wir als Knechte vor Dir stehen : Empor demütig unsere Augen sehen. Bis Du das Wort der Gnade hast gesprochen, bis hell wie Sonnenlicht hervorgebrochen ist unser Recht vor Dir, o Herr, o Heiliger, o Erbarmer !

Ungeachtet der Gottesknechtschaft haben wir gar keinen scheinbaren Grund das Verhältnis Gottes zum Menschen, und des Menschen zu Gott nach dem Talmud als ein äußerliches und irdisches zu betrachten, für den lokal-politischen Charakter der Gottesherrschaft nach talmudischer Anschauung konnten doch die protestantischen Theologen noch keinen Beleg finden, die angeführten und oft angerufenen Gebetstücke, wie wir im folgenden Abschnitt beweisen, liefern keinen unanfechtbaren Beweis dafür. Unhaltbar ist die Anschauung, als wären die Lehrer und Weisen antirömisch gesinnt gewesen, die Erzählung von R. Jochanan ben Zakkai (Gittin 56 b, Echa v. s. Rapoport, Erech Milin p. 25, Derenbourg, Essai sur l' histoire p. 280) beweisen das Gegenteil. Wenn aber das Judentum, so fragt König, zu Jesu Zeit ein geistiges Gottesreich mit religiös-sittlichen Aufgaben und Gütern (im Sinne Jes. 30, 15) erwartet hätte, warum hätten dann die Vertreter des Judentums Jesu Verkündigung nicht angenommen und gegen die römische Herrschaft gekämpft ? Die Lehrer und Erklärer von Jes. 30, 15 haben tatsächlich gegen Roms Politik nicht gekämpft zur Zeit Jesu, der Menge gegenüber waren sie machtlos, wie jeder Friedensfreund zur Zeit des Krieges. Warum sie

aber Jesu Verkündigung nicht angenommen haben? dafür haben sie wohl Gründe in Überfluß gehabt. Besonders deshalb, weil er keinen neuen Gedanken, keine neue Lehre, keinen Satz in neuer Gestalt verkündet hat. Auf einen zynischen Schulmeister in Athen, einen kaiserlichen Offizier in Rom, der den Kelch der Genüsse bis zur Hefe geleert hat, auf einen habsüchtigen Großlieferanten in Klein-Asien, der sich der Tränen der Witwen und Waisen nicht erbarmt, auf einen ehrsüchtigen Magistratschef in einer entlegenen Provinzansiedlung am Rhein oder an der Donau, auf einen einfachen, schlichten Bauer in Hispanien oder Gallien mag die Bergpredigt oder ein Gleichnis mächtig gewirkt haben, aber einem Vollblutjuden waren diese Begriffe, Lehren und Anschauungen längst ins Fleisch und Blut übergegangen.

II.

Die grundlegenden Anschauungen im Talmud.

1.

Die charakteristischen Merkmale des Gottesbegriffes nach der Anschauung des Talmuds sind: Die Einheit, Körperlosigkeit und die Ewigkeit Gottes. König stellt auch hier einen wesentlichen Unterschied zwischen Talmud und N. T. fest. Im Talmud ist die Art von Gott zu sprechen eine abstrakte, im N. T. eine wärmere, innigere. Die Bezeichnungen des Gottesbegriffes sollen diesen Unterschied erklären. Die Benennungen Gottes im talmudischen Schrifttum bedürfen noch immer eingehender Untersuchungen, erst dann wird man ein richtiges Urteil wagen dürfen. Die Bezeichnungen מקום, שמים, קדוש, רחמנא, מלך, גבורה, שם und שכינה lehren keineswegs einen abstrakten Gottesbegriff, sondern ermahnen an die Allgegenwärtigkeit, Allbarmherzigkeit und Allmacht Gottes (vgl. bereits J. Elbogen. Die Religionsanschauungen der Pharisäer, p. 50 ff.). Inniger und gemüterhebender kann

man sich das Verhältnis des Menschen zu Gott gar nicht vorstellen, als es in diesen Bezeichnungen der Fall ist. Gott ist allgegenwärtig, er ist nahe in den Freuden und Nöten des Lebens, er warnt den Glücklichen vor Übermut im Glück, den Unglücklichen vor Verzweiflung im Elend. Gott ist allbarmherzig, ein gütiger Vater, der liebevoll auf seine Kinder schaut, der aber auch streng und gerecht ist, wenn die Umstände es fordern, aber auch nachsichtsvoll und milde, wenn er es sein darf. Gott ist allmächtig, in seiner Hand ist Leben und Tod, Glück und Unglück. Boten seines Willens sind alle Mächte und Kräfte, ihm »gehören die finstere Nacht und der Tag und die Sonne, die Sterne und der Mond und das fischreiche Meer und die Erde und die Flüsse und die Mündung der immer rinnenden Quellen, und die Regengüsse zugleich, die die Frucht des Feldes hervorbringen und die Bäume und die Weinstöcke und die Ölbäume. (Sybil. IV. 13 ff.) Das ist doch nicht abstrakt gedacht? Die Beziehungen Gottes zum Menschen sind nach dem Talmud lebendige und nicht abstrakte. Ebenso sind die Beziehungen des Menschen zu Gott. Wäre das Verhältnis zwischen Gott und Menschen und umgekehrt ein abstraktes, so hätte das Judentum niemals so viele Märtyrer gehabt.

Es erscheint ganz und gar eigentümlich, wenn Theologen verkünden: »Das Gebet ist so allgemein, wie die Religion« und gleich darauf: in der wahren Religion, d. h. im Christentum erreicht das Gebet seine volle Wahrheit, als innerlicher Verkehr des Menschen mit Gott (vgl. Theol.

Literaturzeitung. Jhg. I, col. 685). Wo sehnte man sich mehr nach dem Vater im Himmel, als im Judentum? Wo, in welcher Sprache fand man herrlichere Worte, die innige Sehnsucht des Menschen nach Gott auszudrücken, als in der Sprache der Propheten und Psalmisten? Das »Vater-Unser« Gebet, das nach König nicht aus jüdischer Quelle stamme, ist ja die beste Antwort. Schon Hugo Grotius sagt von V. U., es sei non tam a Christo suis verbis conceptam quam in eam congestum quiquid in Hebraeorum precibus erat landabile. Wetstein u. a. haben ebenso geurteilt. Neuere Ausleger halten diese Ansichten natürlich für Übertreibungen, die man auf ihr richtiges Maß reduzieren muß (Schürer, Theol. Litztg. I. 669), Margoliouth, (The Lords Prayer no adoptation of existing Jewish Petitions. London. 1876) will beweisen, daß im Vater-Unser nichts aus jüdischer Quelle stamme, was auch Schürer (Theol. Ltztg. II. 669) zurückweisen muß.

2.

»Gegenüber dem Talmud tritt aus Jesu Evangelium ferner dies hervor, daß es für das Verhältnis des Menschen zu Gott sich in erster Linie um Grundtugenden handelt.« Eine solche Zusammenstellung der Grundtugenden, wie in der Bergpredigt 5, 3—10 besitzt der Talmud nicht. Neuere, wie ältere Forscher haben Parallele zur Bergpredigt gesammelt. Das kann doch wirklich nicht maßgebend sein, ob die Lehren, die das Gute und Schöne verkünden und dazu aneifern zusammengestellt in einer Schrift er-

wähnt sind oder vereinzelt aufgezählt werden. Übrigens bezweifeln doch sehr viele Kritiker die Einheitlichkeit der Bergpredigt. Wie dem auch sei, eine äußerliche Erscheinung kann man doch wirklich nicht bei einer so grundlegenden und hochwichtigen Frage als hauptsächlich hinstellen. Die Parallelen der Bergpredigt betreffend, können wir heute die bereits zitierten Worte Hugo Grotius anwenden, non tam a Christo suis verbis conceptam, quam in eam congestum, quiquid in Hebraeorum »doctis« erat landabile. Hierauf kommt König auf den Am ha-Arez zu sprechen! Hier begegnen wir der altbekannten und oft wahrzunehmenden Befangenheit. »Der Unterschied zwischen den חברים, schreibt I. Lewy (Ein Vortrag über das Ritual des Peßach-Abends. Breslau 1904. s. 9) den religiösen Genossenschaften, die es sich zur Aufgabe gestellt, streng nach den Gesetzen levitischer Reinheit zu leben, und den עמי הארץ, den Unkundigen aus dem Volke, die sonst diese Gesetze weniger beachten, wurde für die Festzeit zumeist aufgehoben mit dem Bemerken: »Jerusalem vereinige ganz Israel zu Genossen.« Der Am ha-Arez, wie der Zöllner war am Feste mit dem Chaber völlig gleichgestellt (vgl. b. Chagiga 26a. Taharot VII, 6 an erster Stelle: הכתוב עשאן כולן חברים). Da kann doch der Unterschied nicht so himmelhoch gewesen sein. Das Verhältnis zwischen Chaber und Am ha-Arez kann ich mir nicht anders vorstellen, als das zwischen dem neologen Juden, der entweder vor dem Machtworte der Zeit sich beugend oder aus innerer Überzeugung sich über das Gesetz hinweg

setzt und seinen konservativen, traditionstreuen Glaubens bruder, der sich immer neue und neue Erschwerungen auferlegt. Daß beide in ihrem Übereifer der guten Sache mehr schaden als nützen, liegt in der Natur der Sache. (Übrigens verschmäht Herr Prof. König ganz und gar die gelehrte Arbeit Büchlers »der galiläische Am ha-Arez« über diesen Gegenstand).

3.

Das Verhältnis von Talmud und N. T. in bezug auf einzelne sittlich-religiöse und gottesdienstliche Leitsätze bildet den Gegenstand der weitläufigen Erörterung in Königs Schrift. Nachdem sowohl Jesus, wie die Talmudlehrer auf dem festen Standpunkte der Grundgesetzgebung der Schrift stehen, so kann wohl die Stellung, die beide in der Geschichte der Moralgesetzgebung eingenommen haben, keine verschiedene sein. So sollte man denken, allein König führt Beispiele an, die dieser Ansicht zu widersprechen scheinen. Betrachten wir doch diese etwas genauer. Zunächst nehmen wir den Fall der Ehescheidung. Nach Hillel durfte ein Mann sein Weib wegschicken: vielleicht (so übersetzt König, richtiger selbst wenn) hat sie sein Essen anbrennen lassen. Schammai ist viel gerechter, denn er lehrt: ein Mann soll sein Weib nicht forttreiben (besser: entlassen), außer wenn er wirklich an ihr eine Sache in bezug auf Schändlichkeit gefunden hat. (M. Gittin 9, 10.) Nun könnte man mit Recht die verschwiegene Frage aufstellen, wie wagt man es nun einen Hillel, der solches

lehrt, mit Jesus zu vergleichen? Man ist berechtigt diese Frage aufzustellen, allein nur dann, wenn man die Worte Hillels so übersetzt, wie König es getan. אפילו הקדיחו תבשילו heißt nicht: »vielleicht hat sie sein Essen verbrennen lassen«, sondern »selbst wenn sie nur einer Schändlichkeit (d. h. eine schändliche Tat begangen zu haben) verdächtig ist«. Folgende Belege mögen dafür sprechen, daß הקדיח התבשיל im hebräischen Sprachgebrauche »verdächtigen« oder als »verdächtig erscheinen« bedeutet. 1. Sd. 235: ושם לה עלילות דברים. יכול אפילה אמר לה „הקדחת לי את התבשיל" והיא לא הקדיחה ת"ל עלילות דברים. עלילות דברים לג"ש. מה עלילות דברים האמור להלן טענת טענת בתולים אף עלילות דברים האמור כאן טענת בתולים. vgl. j. Ket. 4/4. Diese Stelle beweist nebstbei, daß die angebliche, laxere Ansicht Hillels doch nicht die herrschende war. 2. b. Peßachim 112a erklärt uns mit einer Klarheit die nichts zu wünschen übrig läßt, diese Phrase. לא תבשל בקדרה שבישל בה חבירך, מאי ניהו גרושה בחיי בעלה. Die Lehrer an den palästinensischen und babylonischen Schulen waren bemüht jedes die Keuschheit, die ehrbare Sitte, den öffentlichen Anstand störende oder auch nur im Entferntesten verletzende Wort zu meiden. Wie schwer und mühevoll es war diesem Vorsatze treu zu bleiben, besonders in der Besprechung und Behandlung einiger Temata, die die derbsten Intimitäten der Schlafstube, die geheimsten Bewegungen des sexuellen Lebens besprechen, ist ja leicht erklärlich. Obzwar R. Akiba noch weiter geht und lehrt: ein Mann darf sein Weib entlassen, selbst wenn er eine andere gefunden, die hübscher ist (M. Gittin 9, 10), so ist dieses Wort, als

eine individuelle Anschauung zu betrachten, die niemals zur Geltung kam.

Daß die Nächstenliebe bereits in vorchristlicher Zeit in den Gemütern der Frommen und Edlen lebte, kann man nicht aus der Welt schaffen. Aber die Feindesliebe kannte das Judentum doch nicht? — lautet die triumphierende Gegenfrage. Nun dürfte doch jeder wissen, der über diesen Gegenstand schreibt und lehrt, daß der Aristeasbrief (225) bereits diese Lehre verkündet: . . . und fragte (der König) den Nächsten, wie er seine Feinde verachten könne? Und er antwortete: wenn du allen Menschen Wohlwollen zeigst und ihre Freundschaft gewinnst, brauchst du wohl niemanden zu fürchten. Allen Menschen aber angenehm sein, ist die beste Gabe von Gott. Es kann hier nicht weitläufiger ausgeführt werden, daß wir im Aristeasbriefe Lehren wiederfinden, die zum größten Teile der Gedankenwelt des vorchristlichen Judentums entsprungen und später auch im Talmud ihren Platz gefunden haben. Und selbst wenn dem nicht so wäre und es fände sich kein Satz, der die Feindesliebe lehrt, so würde die Ansicht Königs, Hillel sagte »jenen negativ formulierten Satz: »Was dir verhaßt ist etc.« zu einem, der im Begriffe war, zum Judentum überzutreten, eine unberechtigte und unbegründete sein. Wie leicht kann man nicht im Talmud eine Mischna finden, die unsere gute Meinung von Hillel und den Lehrern des Talmuds umstürzt. Lesen wir denn nicht: die Götzendiener und die Hirten rette nicht aus der Gefahr, stoße sie aber auch nicht hinein; aber

die Minim und die Abtrünnigen bringe in Lebensgefahr und rette sie auch nicht aus ihr (b. Aboda zara 26a). Die Lehrer dieser Borajta scheinen den Satz: »Wenn dein Feind fällt, freue dich nicht,« gar nicht gekannt zu haben? Jedoch auch hier ist es König mit dem terminus מעלין und מורידין schlecht ergangen. Es ist ihm die Bedeutung dieser Verba ebenso entgangen, wie den Erklärern der Mischna, den Amoräern und — Eisenmenger. Denn מעלין und מורידין bedeutet nicht, wie König und seine Vorgänger meinen, in die Gefahr stürzen oder aus der Gefahr ziehen, sondern in ein synagogales Amt einsetzen oder absetzen. Dies lehrt schon die bekannte Redensart מעלין בקודש ואין מורידין und noch eine andere Stelle, b. Sebachim 83b u. Sanh. 34a. מזבח מקדש את הראוי לי, ר' יהושע אומר כל הראוי לאשים אם עלה לא ירד. שכ' העלה על מוקדה. מה עלה שהוא ראויה לאשים אם עלתה לא תרד, אף כל שהוא ראוי לאשים אם עלה לא ירד, ר' גמליאל אומר כל הראוי למזבח. oder b. Berachot 34a. טעה בברכת המינין מעלין אותו אם עלה לא ירד (vgl. Joel, Blicke, p. 34) sc. מקדושתו. Oder j. Horajot III./1. עלייתו ירידו לו sein Aufstieg ist eine Herabsetzung. (Vgl. Graetz, Monatsschrift, Bd. (1870) XIX, p. 482.)

Abgesehen von all diesen kann der im Munde der Rabbinen zu Jabne geläufige Satz jeden Menschen belehren, daß auch der Talmud dasselbe Niveau der Menschenliebe erreicht hat, wie das N. T. מרגלא בפומייהו דרבנן דיבנה אני בריה וחברי בריה, אני מלאכתי בעיר והוא מלאכתו בשדה אנו משכים למלאכתינו והוא משכים למלאכתו, כשם שהוא אינו מתגדר במלאכתו כך אין אני מתגדר במלאכתי ושמא תאמר אני מרבה והוא ממעט שכתוב אחד המרבה ואחד הממעיט רק שיכוין לבו לשמים (b. Berachot 17a). חבר kann

hier nicht bedeuten: mein »Chaber«, sondern mein Mit-Mitmensch.

b) Hillel wird »mit großem« Unrecht über Jesus gestellt, oder gar eine »klare, lichte« lebensfrohe Erscheinung gegenüber Jesus genannt. Warum? Weil Hillel nur in der Gesetzbildung in seinem Elemente war und ein »über den sabbatlichen Genuß eines Hühnereies grübelnder Schriftgelehrter« ist. Die geistigen Führer des Judentums haben mit größter Genauigkeit alle die verbotenen und erlaubten Hauptverrichtungen am Sabbat zusammengestellt. Natürlich ist eine solche Tätigkeit nichts anderes, als Gesetzhaarspalterei! Daran vergißt man aber gewöhnlich, daß ohne diese »Gesetzeshaarspalterei« eine wirkliche Sabbatruhe unmöglich. Man kann sogar die Anschauung vertreten, daß auch ohne diese Gesetze Sabbatweihe möglich sei, allein Sabbatruhe kann nur als Rückwirkung der Beobachtung dieser Vorschriften eintreten. Ferner muß man sich in die Gemüts- und Gedankenwelt jener Zeit und Menschen versetzen, die Weihe nicht aus sich selbst, aus dem reinsten Quell des Herzens schöpften, sondern in der Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften sahen. Drittens ist es ungerecht Männer, die sich der Gesetzkunde und Jurisprudenz widmen, als düstere, gemütsleere, kalte und trockene Gelehrte zu stempeln. Ob Hillel bei solcher Gesetzesausbildung ganz in seinem Elemente war, wissen wir nicht, aber das steht fest, daß ein besonderer ganzer Traktat der Mischna nicht über folgende Frage handelt: Darf man ein Ei, daß von einer Henne am Sabbat gelegt worden ist,

am Sabbat essen? »Die Beantwortung dieser Frage verläuft im Traktat Beza.« Hier ist dem Verfasser wieder ein Lapsus unterlaufen, den er hätte sehr leicht vermeiden können. Erstens spricht der Traktat Beza nicht nur von jener unglücklichen Henne, die am Sabbat ein Ei gelegt hat, sondern an einem »Jomtob«-Festtag. Zweitens kommen in diesem Traktat noch andere erbauliche und ergötzliche Dinge vor. Es bedarf einer Entschuldigung, daß wir diesen kleinlichen Fehler hervorheben, man ist aber nicht sicher, ob ein anderer Talmudfeind nicht daraus Kapital schlagen wird, auf Kosten der Wahrheit, des guten Geschmackes — und des Verfassers. Starre Kleinigkeitskrämerei kann man Hillel nur vorwerfen, wenn man sein Leben entweder gar nicht kennt oder nur mit von Vorurteil verdeckten Augen prüft. Einen weitern Gegensatz sieht König in der Geduld und Friedensliebe Hillels mit dem seelenerschütternden Märtyrerleiden Jesu verglichen. Von Hillels Jugend weiß die jüdische Sage ebenfalls ein seelenerschütterndes Martyrium zu erzählen. Aller Mittel entblößt, ohne Freunde und Bekannte, zu stolz um fremde Hilfe in Anspruch zu nehmen, sah Hillel in der Residenz seiner Ahnen sich genötigt, die härtesten Arbeiten zu verrichten, um sich wenigstens kümmerlich ernähren zu können. Sehr traurig war die Lage dieses Mannes, dessen Enkel später als Fürsten in Israel auftreten konnten und zahlte mit schwerer Not von seinem kärglichen Einkommen das übliche tägliche Eintrittsgeld an den Pförtner des Lehrhauses. Eines Tages blieb er ohne jegliches Verdienst und hatte nicht einmal das geringe Ein-

trittsgeld zu bezahlen, da bestieg er das Dach des Lehrhauses, um durch das oben liegende Fenster den Vortrag zu hören. Die unten vorgetragenen Lehren fesselten ihn dermaßen, daß er nicht merkte, wie der vom Himmel herabwirbelnde Schnee drei Ellen hoch über ihn gefallen war. Als die Lehrer am andern Morgen — es war ein Sabbat — die Dunkelheit gewahrten und bald darauf die Gestalt eines regungslos liegenden Menschen erblickten, befahlen sie, den seltsamen Jüngling ins Lehrhaus zu bringen und gaben sich die größte Mühe, seinen Körper wieder zu beleben. Erstaunt erkannten sie in den Wiederbelebten: Hillel (vgl. b. Joma 35 b). Aber gibt es denn ein größeres und schrecklicheres Martyrium, als die Leidensgeschichte des jüdischen Volkes, sowohl unter den Heiden, als auch unter christlicher Herrschaft. Im 53. Kapitel des Jesajabuches will man die Leiden und Kreuzigung Jesus angedeutet finden, auf wen passen die Worte: verachtet war er und von den Menschen verlassen, ein Mann der Schmerzen und vertraut mit Krankheit, und wie einer, vor dem man das Antlitz verhüllt (Jes. 53, 3). Gemißhandelt ward er, während er sich doch willig beugte und seinen Mund nicht auftat, wie ein Lamm, das zum Schlachten geführt wird und wie ein Schaf, das vor seinen Scherern verstummt ist (Ebd. v. 8), wenn nicht auf das jüdische Volk? auf die zahllosen Märtyrer in den Arenen Roms, in den finstern Kerkern des Mittelalters, die auf dem Scheiterhaufen, in den Wellen der Flüsse, in den Inquisitionskammern ihre reine, unbefleckte Seele mit dem Bekenntnis des Einzig-Einen aus-

hauchten? Gibt es denn ein ähnliches Martyrium als die Geschichte des jüdischen Volkes? Dort war es ein Mann, erfüllt vom Geiste des Herrn, vom Geiste der Göttlichkeit, der unter dem Hohnlachen der rohen Soldaten mit seiner Dornenkrone auf dem Haupte sein Kreuz getragen hat, hier trägt ein ganzes Volk das Joch des Elends, der Knechtschaft, der Unduldsamkeit und Bitterkeit. »Ist denn meine Kraft von Stein, mein Leib Erz?« kann dieses Volk mit dem Dulder ausrufen und mit dem Propheten klagen: Meinen Rücken bot ich denen, die mich schlugen und meine Wangen denen, die mich rauften, verbarg nicht mein Antlitz vor Beschimpfungen und Speichel« (Jes. 50, 6).

c) Wir haben bereits den Meinungskampf, ob Jesus das Vater-Unser Gebet dem Judentume entnommen hat, oder ob darin überhaupt nichts Jüdisches ist erwähnt. König wetteifert mit Margoliouth zu beweisen, daß Jesus dieses Gebet oder irgend eine Lehre dem Judentum abgelauscht hätte, eine Vergewaltigung der Geschichtstatsachen sei. Selbst das ist ihm zu viel, daß »Jesus in seiner Zeit auch nicht der erste und einzige gewesen sei, der diese Gedanken formuliert habe.« Das Gebet lautet im Evangelium Matth. VI, 6: »Unser Vater, der Du bist im Himmel! Geheiligt werde Dein Name. Es komme Dein Reich! Es geschehe Dein Wille wie im Himmel so auch auf Erden. Unser nötiges Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schulden wie auch wir vergeben haben unsern Schuldnern. Und führe uns nicht in Versuhung, erlöse uns vom Bösen«. Wie mag dieses Gebet hebräisch oder aramäisch auf den

Lippen Jesus gelautet haben. Doch nicht anders, als folgendermaßen: אבינו שבשמים. יתקדש שמיה רבה, וימליך מלכותיה בעלמא דברא כרעותיה לעלם ולעלמי עלמיא. יהא לנו מזונא רויחא. סלח לנו כי חטאנו. אל תביאנו לא לידי נסיון ואל תשלט בנו יצר הרע. Es ist nicht schwer im Einzelnen Parallele für die Sätze des V.-U. in der rabbinischen Literatur und in der Liturgie zu finden. Die Anrede: Unser Vater, der Du im Himmel bist (πάτερ ἡμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς) ist das bekannte אבינו שבשמים, dessen urjüdischen Ursprung man niemals leugnen kann. Die nächsten drei Sätze entsprechen genau dem Kadischgebet: 1. Geheiligt werde Dein Name, ἁγιασθήτω τὸ ὸ νομά σου entspricht genau dem יתקדש שמיה רבה. 2. Es komme Dein Reich, ἐλθέτα ἡ βασιλεία σου entspricht dem ימליך מלכותיה und 3. Es geschehe Dein Wille wie im Himmel so auch auf Erden. γενηθήτο τὸ θέλημά σου ὡς ἐν ουρανῷ, καὶ ἐπι τῆς γῆς. Dieser Satz ist nicht recht verständlich! Wozu bat und beten die Jünger Jesus, »der Wille Gottes möge geschehen wie im Himmel, so auch auf Erden.« Wessen Wille denn soll geschehen, wenn nicht Gottes Wille. Dieser Wunsch hat doch die Voraussetzung, daß der göttliche Wille beschränkt sei, was wohl beim Glauben Jesus geradezu lästernd klingt? Anders beteten und leiteten ihre Gebete die alten Juden ein, indem sie sagten: יהי רצון מלפני אבינו שבשמים (b. Ber. 17a u. a. St.) »es möge der Wille des himmlischen Vaters sein!« Wenn der vom Sturme des Lebens gebeugte und gedrückte Mensch in Gottes Fügung sich hineinfindet, da ruft er doch nicht: »Es geschehe Dein Wille, wie im Himmel, so auch auf Erden.« Tertullian

as: Geheiligt werde Dein Name, es möge Dein Wille sein es komme Dein Reich, das würde im hebräischen lauten: בעלמא דברא כרעותיה וימליך מלכותיה. Wahrscheinlich aber ist die Stelle im Kadischgebet יהי רצון מלפניך שימליך מלכותיך mißverständlich und falsch übersetzt worden. Im Lukasevangelium (Übersetzung Weizsäcker, p. 77) fehlt der ganze Satz, im griechischen Text (Missionsbibel) ist er vorhanden. Hingegen hat R. Eliezer ben Hyrkanos dasselbe Gebet, wie es im V.-A. vorkommt. b. Berachot 29 b: עשה רצונך בשמים ממעל ותן נחת רוח ליריאיך מתחת והטוב בעיניך עשה. Die ganze Prägung des Satzes lehrt, daß R. Eliezer ben Hyrkanos das Vater-Unser-Gebet nicht als Vorlage benützte, sondern das beide eine bereits bekannte Gebetformel zitierten. Klausner (העתיד I. 24) verteidigt neuerdings die bereits von C. A. R. Tottermann R. Eliezer ben Hyrkanos sive de vi qua doctrina Christiana primis seculis illustrissimos quoxdam judaeorum attraxit (Leipzig 1877. s. 39, vgl. Theol. Literaturzeitung, 1877, Sp. 687—689) vorgetragene und von den Kritikern zurückgewiesene Lehre, daß R. Eliezer ben Hyrkanos dem Christentum sich zugeneigt habe. Die Übereinstimmung im Gebete wurde bereits erklärt, der Tadel der Kleingläubigen (קטני oder מחוסרי אמונה) kommt öfters vor und seine Berührung mit dem Minut (Midrasch Kohelet zu 1, 8) beweist das Gegenteil, denn die ersten Christen hätten sicher nicht gewagt, die heil. Schrift mit frivolen Worten zu beschimpfen, wie es der Min tat (vgl. meine Ausführung über מגלה פנים in der Revue des Études suives, 1907, p. 192 u. Friedländer der Antichrist, p. 53). 4. Unser nötiges

Brot gib uns heute τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιουσίν δὸς ἡμῖν σήμερον (oder Luk. 11, 3. δίδον ἡμῖν τὸ καδ ἡαέραν) ist bereits Prov. 30, 8 enthalten: הטרפני לחם חקי. Im Kadischgebet der Rabbinen findet sich das Gebet um מזונא רויחא, auch Rab bat noch (b. Berachot 17 a) um חיים של פרנסה ein — Leben der Ernährung. 5. Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir vergeben haben unsern Schuldnern. καὶ ἄφες ἡῆν τὰ ὀπειλήμοτα ἡμῶν, ὡς καὶ ἡμεῖς ἀπίεμεν τοῖς ὀφειλέταις ἡμῶν. Dieses Gebet kommt im Kadisch nicht vor, ist aber die 6. Bitte des Achtzehngebetes: verzeihe uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt, (an dir, wie König, p. 35 übersetzt, steht nicht in meinem Gebetbuche) סלח לנו אבינו כי חטאנו, der Nachsatz findet sich nicht in unserem Gebetbuche, allein der Gedanke kommt in den Aussprüchen der Rabbinen oft vor, (vgl. b. Joma 87 a). 6. Und führe uns nicht in Versuchung und erlöse uns vom Bösen ist das Gebet אל תביאינו לידי נסיון ואל תשלט בנו יצר הרע wie man bei diesem Sachverhalt sagen kann: »aber in diesen Gebeten findet sich kein Material woraus das Vater-Unser aufgebaut sein könnte« und »die Zusammenklänge, die sich im Anfange dieses Gebetes und des Vater-Unser finden, sind unvollständig und lagen wieder äußerst nahe« — ist geradezu unbegreiflich!

Und nun noch ein Wort über das Alter des 18-Gebetes, das auch nach Dalman (Die Worte Jesu I, 156) »um 110 nach Chr. formuliert worden ist.« Im Sir 51. 12 ff. findet sich folgender Psalm:

1. הודו לד' כי טוב כי לעולם חסדו
2. הודו לאל התשבחות כי לעולם חסדו

3. הודו לשומר ישראל כי לעולם הסדו
4. הודו ליוצר הכל כל״ח
5. הודו לגואל ישראל כל״ח
6. הודו למקבץ נדחי ישראל כל״ח
7. הודו לבונה עירו ומקדשו כל״ח
8. הודו למצמיח קרן לבית דוד כל״ח
9. הודו לבוחר בבני צדוק הכהן כל״ח
10. הודו למגן אברהם כל״ח
11. הודו לצור יצחק כל״ח
12. הודו לאביר יעקב כל״ח
13. הודו לבוחר בציון כל״ח
14. הודו למלך מלכי המלכים כל״ח
15. וירם קרן לעמו תהלה לכל חסידיו
16. לבני ישראל עם קרבו הללויה.

Prof. Israel Levy in Paris war der erste, der auf die Berührungen dieses Psalmes mit dem Achtzehngebet aufmerksam gemacht hat. Nach Levy ist es ausgeschlossen, daß das Achtzehngebet von diesem Psalm abhängig sei, vielmehr ist es sicher, daß der Psalmist aus dem 18-Gebet geschöpft hat. Peters (Der jüngst wieder aufgefundene hebr. Text. etc. Freiburg in Br. 1902. p. 306) sieht in beiden, im Psalm und Achtzehngebet die Benützung der biblischen Grundstellen. Wie dem auch sei, so haben wir bereits im dritten vorchristlichen Jahrhundert die Spuren der heutigen Liturgie und des Achtzehngebetes, wenn auch in etwas veränderter Form und Gestalt.

★

III.

Darstellungsweise und Darstellungsmittel.

Die Mischna, wie der Name schon zeigt, war von Anfang an bestimmt ein Lehrbuch der Gesetze und Gebräuche zu sein. Es ist beinahe überflüssig zu betonen. daß die Darstellungsweise in einem Lehr- oder Gesetzbuche eine andere ist, als in einer Erbauungsschrift oder Erzählung. Der Talmud bildet den Kommentar zu diesem Lehrbuch. Einen allgemeinen Eindruck von der Lehrweise der Schriftgelehrten kann man aus beiden gewinnen. Neben Mischna und Talmud gab es noch agadische Werke, die die Erklärung der Schrift bezweckten und teilweise mit der Mischna verwandt sind, und Erbauungsschriften, die den Evangelien, dem N. T. am nächsten stehen. Die Lehrweise der Mischna, d. h. der Tannaiten bewegt sich nicht gewöhnlich in Diskussion. Die ältesten Mischnasammlungen waren wahrscheinlich frei von jeder Diskussion und sind noch in den mit Zahlen beginnenden Mischnajot erhalten. So Abot I. 1. הם אמרו ג׳ דברים, sie (die Männer der großen Synode) sagten drei

Dinge, Abot V, 1—9, R. Hašana I, ד' ראשי שנה הם, Nedarim III, ד' נדרים התירו, XXI, 10, ט' נערות u. a. m. (vgl. Wolf Jawitz. Die Geschichte Israels, Krakau, Bd. III, 129, Note 4 und Bd. VI, p. 211, N. 2). In den Midraschim überwog gleichfalls, wie im N. T. der akromatische Vortrag, in dem die Rabbiner ihre, aus der innersten Tiefe ihres Geistes hervorquellenden Gedanken in zusammenhängenden Ausführungen darboten. Allerdings sind die uns in der Agada vorliegenden Vorträge so knapp und wortkarg, daß man den Inhalt der skizzierten Predigt nicht immer oder ganz mangelhaft enträtseln kann. In der Darstellungsweise kann man zwischen der Agada und dem N. T. keine merklichen Unterschiede auffinden. Die Diskussion ist in beiden anzutreffen; beide bedienen sich im Vortrag der Sentenzen. Welche Sentenzen in den Worten Jesu und in der Agada selbst geschaffen sind, kann man sehr schwer entscheiden. In den Midraschim sind so viele Sprichwörter und Sentenzen enthalten, daß man nur nach einer gründlichen Zusammenstellung und einer eingehenden Untersuchung derselben der Frage nach dem Werte, Ursprung der Sprichwörter näher treten kann. Wir geben hier die Sprichwörter, die wir im M. Rabot zum zweiten und dritten Buche der Schrift, sowie im Midrasch zu den Psalmen gefunden haben.

1. Ex. r. K. 6 (2. Schluß): המשל אומר מן שטייא לית הנייא אלא מן קצייא. Die Cedern bringen keinen Nutzen, nur nach dem Abhauen.

2. Ex. r. K. 9: כלום מביאין מוריים לאספמיא, דגים לעכו? תבן

אתה מכנים לעפריום א"ל למתא ירקא ירקא שקול. Bringt man Stroh nach E.? d. h. nach einer Stadt, wo Stroh in Hülle und Fülle vorhanden ist. Hierauf die Antwort: Bringe dorthin Grünzeug, wo viel Grünzeug verkauft wird.

3. Ebd. K. 9: משל הדיוט אומר מחי אלהיא ויבעתון כומריא. Schlage die Götzen, dann fürchten sich die Pfaffen.

4. Ebd. K. 21: המשל אומר כבד את רופאיך עד שלא תצטרך לוים. Ehre deinen Arzt, bis du ihn nicht brauchst.

5. Ebd. K. 47: המשל אומר אזלת לקרתא הלך בנימוסיה. Gehst du in eine Stadt, führe dich nach den (herrschenden) Sitten.

6. Lev. r. c. 1: מתלא אומר דעה קנית מה חסרת, דעת חסרת מחקנית. Wenn du dir Kenntnisse aneignest, was fehlt dir? Fehlt dir die Erkenntnis, was kannst du dir aneignen?

7. Lev. r. c. 14: במתלא אמר אשתרי חד חבל אשתרי תרין חבילין. Wenn ein Faden gelöst ist, lösen sich zwei Fäden.

8. Lev. r. c. 15 (vgl. auch zu Ps. 22, 5): במתלא אמר דאכל בהדי קורא ילקי בהדי קילא, vgl. Bubers Erklärung zu M. Psalmen, p. 182, N. 26.

9. Lev. r. c. 19: מתלא אמר גור טוב מכלב ביש לא תרבי גור ביש מכלביש על אחת כו"כ. Erziehe keinen guten Hund, der von einem schlechten stammt, geschweige denn einen schlechten von einem schlechten.

10. Midr. Ps. 11, 6: כל אומן שונא בר אומנתו. Jeder Meister haßt seinen Konkurrenten.

11. Midr. Ps. 1, 22: אומרים לזיבורתא לא מדובשך ולא מעקצין. Man sagt der Biene: ich will nichts von deinem Honig und nichts von deinem Stachel.

12. Midr. Ps. 7, 1: אבנים לכותל. Die Wände haben Ohren.

13. Midr. Ps. 27, 5: דין לעבד להיות כרבו. Es genügt, wenn der Knecht so ist, wie der Herr.

14. Midr. Ps. 78, 6: אין חלום בלא פתרון. Kein Traum ohne Deutung.

15. Midr. Ps. 104, 14: אוי לו לאותו עיסה שהנחתום מעיד עליה שהיא רעה. Wehe dem Teig, der vom Bäcker als schlecht erklärt wird.

Solche Sprüche und Tentenzen, die mit denen im N. T. auf gleicher Stufe — sie quellen ja auch aus der innersten Tiefe hoher Geister hervor — stehen, sind in allen Schriften und Aussprüchen der althebräischen Literatur zu finden, hier liegen auch wahrhaft kostbare Perlen, die in welcher Literatur immer ihren Platz voll und ganz einnehmen könnten. Diese Sprüche und Worte leuchten auch tief in die Volksseele hinein, denn nirgends sieht man den Charakter eines Volkes klarer und ungetrübter, als in den geflügelten Wörtern eines Volkes, die aus der Seele Tiefen hervorbrechen und allgemein verbreitet sind. Dank ihrer allgemeinen Verbreitung widerspiegeln sie auch die Anschauungen und Vorstellungen die im Volke leben, Tugenden und Fehler die als allgemein gut oder schlecht angesehen werden.

Einen viel größern und wichtigern Spielraum als die Sprichwörter und Sentenzen nehmen die Gleichnisse im Midrasch ein. Zerstreut finden sich schon in der Halacha, bereits in der Mischna und Borajta Gleichnisse, aber in ihrer ganzen Blüte kommen sie erst in der Agada zur Geltung. Den Löwenanteil nehmen die Königsgleichnisse

für sich in Anspruch und sind auch oft besprochen worden (so von Ign. Ziegler: die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit. Berlin 1893. Die Beleuchtung der Gleichnisse ist die schwächste Seite des Buches, jedoch ist die chronologische Ordnung und die Reichhaltigkeit ein Verdienst des Verfassers. Die Königsgleichnisse der Mechilta hat P. Fiebig unter dem vielversprechenden Titel: »Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu« 1904 gesammelt.) An zweiter Stelle kommen die besonders beliebten und an Schönheit die ersteren weit übertreffenden Tierfabeln, an dritter Stelle die Pflanzenfabeln. Über die Pflanzenfabel in der Weltliteratur hat August Wünsche in seinem ebenso betitelten Werke (Akademischer Verlag, Leipzig und Wien 1905, 184 s.) auch drei Fabeln aus dem Midrasch Genesis rabba herbeigebracht u. z. K. 5 Eisen und die Bäume, K. 16 das Toben der Bäume, die Fruchtbäume toben nicht, nur die unfruchtbaren, K. 83 Stroh, Spreu und die Frucht. Wir haben uns aus demselben Midrasch nebst den 3 angeführten noch weitere 5 notiert. K. 12 der dichte Wald, K. 41 der Cedernbaum, K. 61 cf. Nr. K. 11 der Gärtner und die zwei Bäume, K. 63 die Myrthe und die Dornen. Ex. r. K. 16 der Baum im Badehaus. Es bildet eine Streitfrage, ob die Pflanzen- oder Tierfabeln älter sind, Landsberger (Die Fabeln des Sophos. p. 72) hält erstere, Back (Monatsschrift, 1875 p. 545) letztere für älter. Im Talmud werden die Pflanzenfabeln in zwei, wie es scheint, gesonderte Gruppen geteilt: Dattelbaum und Baumfabeln (שיחת עצים ועשבים und שיחות דקלים

vgl. Zunz, G. V. I. 100, Anm. a und Back, Monatsschrift 1875 p. 545). Auf einem alten keilinschriftlichen Fragment (K. 9717 und Sur. 669), das nach der Erklärung meines verehrten Lehrers Prof. Delitzsch einen Bücherkatalog der kgl. Bibliothek in Ninive enthält, werden Fuchs-(šelibu) und Pflanzenfabeln registriert. Doch überwiegen die Tierfabeln (z. B. GR. K. 19: לציפור שהיה נתונה ביד ציד, C. 65 משל לקוויץ לאחד שמצא, C. 16 לשה שבא הזאב ליטול אותו, Exr. C. 5 וקרח לרועה, לחמור שהיה אדם רוכב עליו, Exr. C. 20 נחש ורצין את ראשו לרועה שמעביר צאנו, C. 21 ליונה, C. 20 אחד שהיה רועה חזירים, C. 27 לצייד שהיה צד צפרים, C. 27 לציפור שברח הצייד, Leor. C. 15 לחמורה שרועה ונכוית.) Auch hier erscheint die Frage zwecklos, ob die Agadisten, Lehrer und Prediger diese Fabeln selbst gedichtet haben oder ob sie dieselben der lebenden und sich entwickelnden Volksphantasie entnommen haben.

Der Ausspruch »Ihr sollt euere Perlen nicht vor die Säue werfen« Matth. 7, 6 soll nach König eine selbstgeschaffene Sentenz Jesus sein. König ist eine ähnliche talmudische Sentenz nicht bekannt; vielleicht darf man in b. Chagiga 3a. eine solche sehen. Hier heißt es: ת״ר מעשה ברבי יוחנן בן ברוקא ור׳ אלעזר בן חסמא שהלכו להקבול פני ר׳ יהושע בפקיעין. א״ל מה חידוש היה היום בבית המדרש א״ל תלמידיך אנו ומימיך אנו שותין. א״ל אף על פי כן, אי אפשר לבית המדרש בלא חידוש. שבת של מי היתה? שבת של ר׳ אלעזר בן עזריה היתה. ובמה היתה הגדה היום? אמרו להם בפרשת הקהל ומה דרש בה הקהל את העם האנשים והנשים והטף. אם אנשים באים ללמוד ונשים באות לשמוע טף למה באין כדי ליתן שכר למביאיהם אמר להם מרגליות טובה היתה בידכם ובקשתם לאבדה ממנ.

Ein kostbarer Edelstein (eine kostbare Perle) war in eueren Händen und ihr wolltet ihn mir vorenthalten. Dem Worte: die Gesunden bedürfen des Arztes nicht, sondern die Kranken, Matth. 9, 12 entspricht annähernd der oben zitierte Satz: כבד את רופאיך עד שלא תצטרך לו ehre deinen Arzt, bis du ihn nicht benötigst. Alle diese Gleichnisse und Sentenzen lehren, daß Jesus aus derselben Quelle geschöpft und nach demselben Muster gelehrt und gepredigt hat, wie die Rabbiner, denen gleichfalls »die Einpflanzung des vollkommenen Gottesbegriffes« am Herzen lag. Es ist also unbegreiflich, wie man im Zwecke und in dem Inhalte der neutestamentlichen Gleichnissen einen Vorzug vor den talmudischen Fabeln sehen will.

Anhang.

Zu S. 20.

Im Midrasch Ruth Rabba (s. v. ויאמר לה בועז) heißt es: ד"א מדבר במלך המשיח. גשי הלום (רות ב' י"ד) קרובי למלכות. ואכלת מן הלחם. זה לחמה של מלכות. וטבלת פתך בחומץ. אלו הייסורין, שנאמר (ישעיה נ"ג ה') והוא מחולל מפשעינו. ותשב מצד הקוצרים. שעתידה מלכותו ליצד ממנו לשעה שנ' ואספת את כל הגוים אל ירושלים ונלכדה העיר (זכריה י"ד י"ב). ויצבט לה קלי שהיא עמדה לחזור לו שנאמר: והכה ארץ בשבט פיו (ישעיהו י"א ד') ר' ברכיה בשם ר' לוי כגיאל הראשון כך גואל האחרון. מה גואל הראשון נגלה והזר ונכסה מהן, וכמה נכסה מהן. ג' חדשים. שנאמר ויפגעו את משה ואת אהרן, אף גואל אחרון נגלה להם וחזר ונכסה מהם. וכמה נכסה מהם ר' תנחומא בשם רבנין מ"ה יום (vgl. auch Num. r. K. II, M. Chasit s. v. דומה דודי). Diese Agada enthält in knappen Zügen beinahe die ganze Messiaslehre, wie wir sie in der Apokalypsenliteratur vorfinden. Die Königsherrschaft, die Leiden, die Bedrückung, das Verschwinden und die Wiederkunft des Messias werden hier in dem charakteristischen Apokalypsenstyl ausgedrückt. Sollte jemand erwidern: ja, dieser Midrasch kann doch für die christliche Zeit nicht als Zeuge angerufen werden! So

antworten wir ihm mit den Worten Boussets: Er (Gunkel, Schöpfung und Chaos, p. 252) spricht den Gedanken hier aus, daß im großen und ganzen gesehen, der einzelne Apokalyptiker seinen Stoff nicht selbst schafft und erfindet, oder auch nur aus allerlei zerstreutem Material zusammenwebt. Wie sollte er auch sonst dazu kommen, seine Phantasien für gesicherte heilige Offenbarung auszugeben (Antichrist, Göttingen, p. 3). Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheint so manche Agada in ganz anderem Lichte.

Druck von Adolf Alkalay & Sohn, Pozsony.

Buchdruckerei
Ad. Alkalay & Sohn
Pozsony.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

BM
504
K52M4

Marmorstein, Arthur
Talmud und Neues Testame

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 07 08 11 010 2